

**El Homero de Aristóteles: dos metáforas  
sobre el deseo (ἐπιθυμία), el placer (ἡδονή)  
y la templanza (σωφροσύνη)  
en *Ética nicomáquea* II, 9**

Jesús ARAIZA

Universidad Nacional Autónoma de México /  
Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos  
*jaraiza@cidhem.edu.mx*

RESUMEN: La pregunta más importante que se plantea la ética aristotélica es la siguiente: ¿Cómo llegamos a adquirir el término medio (μεσότης) y la excelencia ética (ἀρετή)? ¿De qué modo podemos llegar a ser éticamente buenos e, incluso, por vía de la excelencia del carácter, felices? Dos metáforas que Aristóteles construye a partir de sendos pasajes de la *Ilíada* y la *Odisea* dan respuesta a dicha cuestión, especialmente en el contexto de la templanza (σωφροσύνη), el placer corporal (ἡδονή σωματική) y el deseo (ἐπιθυμία).

**Aristotle's Homer: two Metaphors about Desire  
(ἐπιθυμία), Pleasure (ἡδονή) and Temperance  
(σωφροσύνη) in *Ethics to Nicomachus* II, 9**

ABSTRACT: The most important question in Aristotelian ethics is: How do we succeed in acquiring the mean state (μεσότης) and ethical excellence (ἀρετή)? How do we become ethically good, and even happy by means of excellence in character? As an answer, especially in the context of temperance (σωφροσύνη), bodily pleasure (ἡδονή σωματική) and desire (ἐπιθυμία), Aristotle builds two metaphors by using passages from both the *Iliad* and the *Odyssey*.

PALABRAS CLAVE: *Ética nicomáquea*, deseo, placer corporal, templanza, Homero.  
KEYWORDS: *Ethics to Nicomachus*, desire, bodily pleasure, temperance, Homer.  
RECEPCIÓN: 7 de julio de 2010.  
ACEPTACIÓN: 10 de septiembre de 2010.



**El Homero de Aristóteles: dos metáforas  
sobre el deseo (ἐπιθυμία), el placer (ἡδονή)  
y la templanza (σωφροσύνη)  
en *Ética nicomáquea* II, 9**

Jesús ARAIZA

Podría producirse, por lo demás, un cierto ejercicio de la excelencia ética, por convivir con hombres éticamente excelentes, tal como afirma también Teognis. γίνοιτο δ' ἂν καὶ ἄσκησίς τις τῆς ἀρετῆς ἐκ τοῦ συζῆν τοῖς ἀγαθοῖς, καθάπερ καὶ Θεόγνις φησιν.

Arist. *EN IX*, 9, 1170a 11-13

Sabemos que la concepción de Aristóteles sobre la ética se encuentra expuesta, entre otros escritos, en su *Ética nicomáquea*, cuya estructura es diferente al resto de sus obras. Ésta tiene una finalidad ‘práctica’ y ‘no contemplativa’.<sup>1</sup> Esto significa que, a diferencia de los tratados de psicología,<sup>2</sup> física y filosofía primera, el tratado de ética no se propone la investigación acerca de la excelencia (ἀρετή) con el fin de adquirir un conocimiento teórico (τὸ τέλος ἐστὶν οὐ γνῶσις ἀλλὰ πράξις).<sup>3</sup> Si emprendemos su investigación lo hacemos, en efecto, con el propósito de llegar a ser éticamente buenos (ἀλλ' ἵν' ἀγαθοὶ γενώμεθα).<sup>4</sup> De otro modo, todo estudio

---

<sup>1</sup> Lo mismo vale para la *Ética eudemia* (*EE*) y los *Magna moralia* (*MM*), las cuales, al igual que la *nicomáquea*, exponen la doctrina ético-práctica de la escuela de Aristóteles. Cf. *EN II*, 2, 1103b 26-27: ἡ παρούσα πραγματεία οὐ θεωρίας ἕνεκά ἐστιν ὥσπερ αἱ ἄλλαι.

<sup>2</sup> Cf. *De anima* I, 1, 402a 7-8: ἐπιζητούμεν δὲ θεωρῆσαι καὶ γῶναι τὴν τε φύσιν αὐτῆς καὶ τὴν οὐσίαν (Ahora bien, buscamos *contemplar* y *conocer* tanto su naturaleza como su substancia [sc. del alma]). Todas las traducciones al español son mías.

<sup>3</sup> *EN I*, 1, 1095a 5-6.

<sup>4</sup> *EN II*, 2, 1103b 28.

de filosofía práctica —acerca de la justicia (δικαιοσύνη), la templanza (σωφροσύνη), la valentía (ἀνδρεία), la prudencia (φρόνησις) y las demás excelencias éticas— resultaría, por lo menos desde la ética aristotélica, vano e inútil.<sup>5</sup> Por esta razón, dado el fin práctico del estudio del carácter y las costumbres, la pregunta más importante que se plantea la ética aristotélica tiene que ver evidentemente con el problema de la consecución del fin realizable: ¿Cómo llegamos a adquirir la excelencia ética? ¿De qué modo podemos llegar a ser éticamente buenos e, incluso, por vía de la excelencia del carácter, felices? El planteamiento de este problema y la respuesta a dicha pregunta parece ser el tema central del libro II de la *Ética nicomáquea*, y constituye, a nuestro juicio, el interrogante más importante que puede plantearse todo estudioso del tratado de ética aristotélica. Aristóteles aborda el problema desde varios ángulos. En primer lugar, por ejemplo, toma como punto de partida la fuerza que ejerce la costumbre (τὸ ἔθος) en la génesis de la excelencia ética. El carácter (τὸ ἦθος) y la mejor disposición ética se originan mediante una repetición de la costumbre. La excelencia ética (ἠθικὴ), nos dice, sobreviene por la costumbre (ἐξ ἔθους), de ahí que ha tomado también su nombre por una pequeña variante a partir de ‘costumbre’ (ἀπὸ τοῦ ἔθους).<sup>6</sup> En las letras que componen

<sup>5</sup> Cf. *MM* I, 1, 1182a 1-6: “Por consiguiente, como parece, conviene decir en primer lugar de la virtud qué es y de qué cosas se produce. Pues quizá de ningún modo sea útil, por un lado, conocer la virtud, sin percibir, por el otro, cómo y a partir de qué cosas existirá. Pues conviene examinar no solamente de qué modo sabremos qué es, sino examinar también a partir de qué cosas existirá. Pues anhelamos simultáneamente saber y ser nosotros mismos de tal clase; y no seremos capaces de esto, a menos que sepamos a partir de qué cosas y cómo existirá”. Δεῖ ἄρα, ὡς ἔοικε, πρῶτον ὑπὲρ ἀρετῆς εἰπεῖν, τί τέ ἐστι καὶ ἐκ τίνων γίνεται. οὐθὲν γὰρ ἴσως ὄφελος εἰδέναι μὲν τὴν ἀρετὴν, πῶς δὲ ἔσται καὶ ἐκ τίνων μὴ ἐπαίειν. οὐ γὰρ μόνον ὅπως εἰδήσομεν τί ἐστι σκοπεῖσθαι δεῖ, ἀλλὰ καὶ ἐκ τίνων ἔσται σκέψασθαι. ἅμα γὰρ εἰδήσαι βουλόμεθα καὶ αὐτοὶ εἶναι τοιοῦτοι· τοῦτο δ’ οὐ δυνησόμεθα, ἐὰν μὴ εἰδῶμεν καὶ ἐκ τίνων καὶ πῶς ἔσται.

<sup>6</sup> *EN* II, 1, 1103a 17: ἡ δ’ ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται, ὅθεν καὶ τούνομα ἔσχηκε μικρὸν παρεκκλίνον ἀπὸ τοῦ ἔθους.

la palabra ἦθος (carácter) y la palabra ἔθος (costumbre), se revela literalmente la verdad con respecto a la cosa: así como la letra inicial (ἦτα) del concepto *carácter* (ἦθος) es por naturaleza larga y la letra inicial (ἔ ψιλόν) del concepto *costumbre* (ἔθος) es por naturaleza breve, así también el carácter es una especie de “costumbre larga”.<sup>7</sup> De la repetición constante de ataques de ira se forma el carácter irascible; del disfrute continuo y sin límite de toda clase de placeres corporales se forma un carácter intemperante; de la entrega constante a toda clase de miedos y la falta de valentía para enfrentarlos se produce un carácter cobarde. Por otra parte, el Estagirita establece una premisa que a primera vista parecería, sin serlo, una verdad de perogrullo: nadie puede llegar a ser bueno si no practica la excelencia ética. Por la práctica de las cosas justas uno llega a ser justo; por el ejercicio de las cosas templadas, se vuelve templado. Adquirimos, pues, las mejores disposiciones habituales (ἔξεις) —nos dice— habiéndolas puesto anteriormente en acto, tal como ocurre en el caso de las artes:

<sup>7</sup> Cf. *MM* I, 6, 1185b 38: Ἡ δ' ἠθικὴ ἀρετὴ ἐντεῦθεν τὰς ἐπωνυμίας ἔχει, εἰ δεῖ παρὰ γράμμα λέγοντα τὴν ἀλήθειαν ὡς ἔχει σκοπεῖν (δεῖ δ' ἴσως). τὸ γὰρ ἦθος ἀπὸ τοῦ ἔθους ἔχει τὴν ἐπωνυμίαν· ἠθικὴ γὰρ καλεῖται διὰ τὸ ἐθίζεσθαι (Pero, si conviene que, el que dice la verdad, examine cómo [es que ella] se comporta de manera literal (y quizá conviene), la excelencia ética obtiene de allí sus nombres. Pues el carácter (ἦθος), obtiene su nombre a partir de la costumbre (ἔθος); pues se llama [excelencia] ética (ἠθική), por ser acostumbrada (διὰ τὸ ἐθίζεσθαι)). Cualquier lector atento y medianamente conocedor de la filosofía y del estilo de Aristóteles advertirá que en este, como en otros pasajes semejantes, la intención del filósofo al recurrir al juego de palabras no es en modo alguno sostener una postura o una tesis sobre la etimología de la palabra. Ya al inicio del tratado de la *Ética nicomáquea* advierte que, en relación con los temas de la ética, uno debe contentarse con mostrar *lo verdadero* (τάληθές) de una manera tosca y esquemática (ἀγαπητὸν οὖν [...] παχυλῶς καὶ τύφῳ τάληθές ἐνδείκνυσθαι): ἀγαπητὸν οὖν περὶ τοιούτων καὶ ἐκ τοιούτων λέγοντας παχυλῶς καὶ τύφῳ τάληθές ἐνδείκνυσθαι, καὶ περὶ τῶν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ ἐκ τοιούτων λέγοντας τοιαῦτα καὶ συμπεραίνεσθαι (*EN* I, 1, 1094b 19-22). De hecho, es parte de la doctrina también de Platón la tesis de que en los recién nacidos (τὸν ἀρτίως νεογενῆ) se engendra de la manera más decisiva todo el carácter a través de la costumbre: κυριώτατον γὰρ οὖν ἐμφύεται πᾶσι τότε τὸ πᾶν ἦθος διὰ ἔθος (*Leg.* 792e 1-2).

Pues aquellas cosas que es preciso aprender antes de ejecutarlas, esas mismas las aprendemos ejecutándolas. Por ejemplo, los edificadores llegan a ser edificando y los citaristas tocando la cítara; así también, pues, ejecutando acciones justas llegamos a ser justos, ejecutando acciones templadas, templados y ejecutando acciones valientes, valientes.<sup>8</sup>

En tercer lugar, ofrece una explicación del comportamiento de la excelencia ética (ἀρετή) como término medio y de cómo es que éste se preserva por la observancia de la medianía y se destruye por la práctica de los extremos. No es el término medio tomado aritméticamente el que interesa en el ámbito de la ética, sino el término medio en relación con cada uno de nosotros. Así, por ejemplo, si diez es mucho y dos es poco, el medio aritméticamente es el seis, pues éste excede a dos en la misma cantidad en que es excedido por diez. El medio en relación con cada uno de nosotros se comporta, sin embargo, de otra manera. Pues, si para alguien tomar en alimento una cantidad de diez es mucho y de dos es poco, el entrenador no ha de prescribir una cantidad de seis, pues ésta puede ser o mucho o poco para el que ha de tomarla: para un atleta poco, para el que se inicia en los ejercicios corporales, mucho. De

<sup>8</sup> EN II, 1, 1103a 32-1103b2: ἄ γὰρ δεῖ μαθόντας ποιεῖν, ταῦτα ποιοῦντες μαθήνομεν, οἷον οἰκοδομοῦντες οἰκοδόμοι γίνονται καὶ κιθαρίζοντες κιθαρισταί: οὕτω δὴ καὶ τὰ μὲν δίκαια πράττοντες δίκαιοι γινόμεθα, τὰ δὲ σώφρονα σώφρονες, τὰ δ' ἀνδρεία ἀνδρεῖοι. El camino de la excelencia ética, no obstante, pero sobre todo las condiciones que supone su génesis y existencia dentro de nosotros, no es el mismo que el del arte: cf. EN II, 3, 1105a 26-27: ἔτι οὐδ' ὅμοιόν ἐστιν ἐπὶ τε τῶν τεχνῶν καὶ τῶν ἀρετῶν. Pues, en el caso del arte, con excepción del conocimiento teórico, las demás condiciones necesarias para la virtud no cuentan; en la esfera de la producción basta, en efecto, que el que produce adquiera un conocimiento especializado acerca de su arte (EN II, 4, 1105a 33-1105b 2: ταῦτα δὲ πρὸς μὲν τὸ τὰς ἄλλας τέχνας ἔχειν οὐ συναριθμεῖται, πλὴν αὐτὸ τὸ εἰδέναι); en cambio, en el caso de la adquisición del hábito óptimo del alma no basta con que el actuante sepa lo que hace; pues es preciso, además, que elija la acción (EN II, 4, 1105a 31: ἔπειτ' ἐὰν προαιρούμενος) y la elija por sí misma (EN II, 4, 1105a 32: καὶ προαιρούμενος δι' αὐτά), y en tercer lugar, que en su acción permanezca firme e inamovible (EN II, 4, 1105a 32-33: τὸ δὲ τρίτον ἐὰν καὶ βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων πράττη).

modo que en el ámbito de la ética conviene buscar el término medio, pero no en relación con la cosa, es decir, simplemente desde el punto de vista aritmético, sino en relación con nosotros, en relación con las circunstancias particulares.

Aún podríamos enlistar otras fórmulas que describen el comportamiento de la excelencia ética y sus contrarios, del término medio y sus extremos; fórmulas todas que indican simultáneamente sendas maneras en que es posible la adquisición de la bondad ética. No obstante, en este breve escrito me propongo especialmente hacer notar el consejo práctico que nos da Aristóteles para alcanzar el término medio que anhelamos. Aunque tal consejo vale para todos los demás hábitos —pues, si quiere alcanzar el término medio, un avaro tendría que esforzarse en gastar como hace un pródigo y un pródigo tendría que retener y cuidar sus bienes como hace un avaro; para alcanzar la mansedumbre un irascible tendría que actuar como el insensible y el insensible de ira tendría que intentar proceder como es movido un colérico— Aristóteles pone en este pasaje (*EN* II, 9) especial énfasis en el tema del deseo, del placer y de la templanza. Es en este contexto en el que se sirve de dos metáforas tomadas de la *Ilíada* y la *Odisea*. El que apunta hacia el término medio —nos dice— es preciso que se aparte en primer lugar de lo más opuesto, como aconseja Calipso: “Mantén alejada tu nave de esta niebla y de este oleaje”.<sup>9</sup> En el uso de esta metáfora Aristóteles da a entender que la nave es como el cuerpo y que la niebla (*καπνός*) y el oleaje (*κύμα*) equivalen a la ofuscación y turbación a que da lugar el deseo, cuando éste, a semejanza del mar, se encuentra dentro del alma así, embravecido. El uso de la razón frente al impulso del deseo es principio de acción y causa de salvación. Aristóteles atribuye las palabras a la bella Calipso, quien habría dado el consejo a Odiseo. Éste, a su vez, habría

<sup>9</sup> *EN* II, 9, 1109a 32: τούτου μὲν καπνοῦ καὶ κύματος ἐκτὸς ἔργε νῆα.

repetido durante el trance de peligro en el mar embravecido las siguientes palabras:

Pero a ti, ¡oh piloto!, ordénate lo siguiente:  
 deposítalo en tu corazón, pues riges aquí  
 de la cóncava nave el timón; mantén alejada  
 la nave de esta niebla y de este oleaje, acércate  
 al risco, no sea que, sin querer, hacia allá  
 se vuelque y nos arrojes al mal.<sup>10</sup>

El piloto, sin duda, ocupa en esta metáfora el lugar de la razón, el timón parece ser el deseo y la nave hace las veces del cuerpo. La razón tiene a su cargo el cuidado del deseo y el deseo es —como el timón de la nave— una parte constitutiva del alma, dentro del cuerpo. La niebla y el oleaje parecen representar, como está dicho, la ebullición de la sangre puesta en actividad por el deseo, y el mal a que puede llevar el vuelco de la nave constituye sin duda las consecuencias que trae consigo el abandono del cuerpo hacia el placer. Alejar la nave de la niebla y del oleaje y acercarla hacia el risco —asidero firme y seguro— asegura su salvación. Cuando el filósofo habla del placer en el contexto de la templanza, se refiere al disfrute de la bebida, de la comida y de los placeres sexuales. Al atribuir las palabras a Calipso,<sup>11</sup> evoca sin duda el amable trato que ha

<sup>10</sup> *Od.* XII, 217-221: σοὶ δέ, κυβερνήθ', ὃδ' ἐπιτέλλομαι: ἀλλ' ἐνὶ θυμῷ / βάλλειν, ἐπεὶ νηὸς γλαφυρῆς οἰήϊα νομῶς / τούτου μὲν καπνοῦ καὶ κύματος ἐκτὸς ἔεργε / νῆα, σὺ δὲ σκοπέλου ἐπιμαίειο, μή σε λάθῃσι / κείσ' ἐξορμήσασα καὶ ἐς κακὸν ἄμμε βάλῃσθα.

<sup>11</sup> Y no a Circe, quien, según el texto es quien da el consejo a Odiseo. Los comentaristas notan que la cita no es del todo correcta. Aristóteles, quien escribió seis o quizá diez libros sobre problemas acerca de Homero, cita al poeta, al igual que Platón, de memoria (cf. Dirlmeier, 1956, p. 318, 42, 5). Podemos suponer que, o bien por olvido pasa inadvertido a Aristóteles que es Circe quien da el consejo a Odiseo, o bien que intencionalmente atribuye el filósofo a Calipso las palabras citadas, para que, en vista del intenso amor que la ninfa siente por Odiseo, el recurso de la metáfora cobre ante la ejemplificación del ardiente amor de Calipso por el héroe un mayor efecto en el oyente: τούτου μὲν καπνοῦ καὶ κύματος ἐκτὸς ἔεργε νῆα. Véase nota 9.

dado a Odiseo la bella ninfa, la cual, por estar profundamente enamorada, lo cuida en su divino lecho y le da el placer del amor, de los manjares y del vino, para seducirlo y persuadirlo de que permanezca a su lado, de modo que renuncie a su deseo de regresar al anhelado lecho de su esposa Penélope. De los males, dice el Estagirita, es preciso tomar los menores en la segunda navegación; es preciso remar en sentido contrario al que nos llevaría la fuerza de nuestro deseo, si queremos alcanzar el punto medio. Por el placer y el dolor que se dan en nuestro interior nos damos cuenta hacia dónde somos llevados por naturaleza con mayor facilidad, hacia dónde sopla el viento. Es preciso, de este modo, que arrastremos nuestro cuerpo llevándonos a nosotros mismos hacia el extremo contrario; pues apartándonos lejos del error llegaremos hacia el punto medio, tal como hacen los que corrigen las vigas torcidas.

La razón de que en cualquier caso uno debe vigilar especialmente lo placentero y el placer, es que de estas cosas no somos jueces imparciales. De modo que, dice el Estagirita, erraremos menos si nos apartamos del placer, y estaremos en mejores condiciones de alcanzar el punto medio, si, en relación con el placer llegamos a experimentar el mismo sentimiento que experimentaron los ancianos del pueblo frente a Helena, y en todo lugar nos repetimos su voz:

En cada caso hay que vigilar especialmente lo placentero y el placer; pues no lo juzgamos de modo imparcial. Aquello, entonces, que los ancianos del pueblo sintieron frente a Helena, eso conviene que sintamos también nosotros frente al placer, y que en toda circunstancia repitamos la palabra de ellos. Pues, apartándonos de él, erraremos menos. Al hacerlo, entonces, para decirlo de manera sumaria, tendremos en máximo grado ocasión de poder alcanzar el término medio.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> EN II, 9, 1109b 7-13: ἐν παντί δὲ μάλιστα φυλακτέον τὸ ἡδὺ καὶ τὴν ἡδονήν· οὐ γὰρ ἀδέκαστοι κρίνομεν αὐτήν. ὕπερ οὖν οἱ δημογέροντες ἔπαθον πρὸς τὴν Ἑλένην, τοῦτο δεῖ παθεῖν καὶ ἡμᾶς πρὸς τὴν ἡδονήν, καὶ ἐν πᾶσι τὴν ἐκείνων ἐπιλέγειν φωνήν· οὕτω

Pues bien, para saber cómo interpreta Aristóteles la metáfora y qué es lo que dicen de la hermosa Helena los ancianos de Troya, es preciso que vayamos a la *Iliada*. Dice Homero en el canto III:

Al ver ellos a Helena acercarse a la torre,  
 en voz baja se decían entre sí estas aladas palabras:  
 “¡No hay que censurar que troyanos y aqueos, de hermosas grebas,  
 por una mujer de tal clase tanto tiempo dolores padezcan!  
 ¡A decir verdad, parece en su aspecto una diosa inmortal!  
 Pero, aun así, bella como es, vuelva a su patria en las naves,  
 no sea que nos deje a nosotros y a nuestros hijos tras de sí la de-  
 solación”.<sup>13</sup>

En el poema se trata de un conflicto bélico, de una guerra entre dos pueblos enfrentados por las armas, por causa de una mujer de belleza cuasi divina. En la metáfora aristotélica, tal como lo presenta el Estagirita por medio de la analogía, el placer tiene rostro de delicada mujer, parecido en su aspecto a una diosa inmortal. Quienes hablan de Helena son precisamente los ancianos, los más juiciosos del pueblo, los más prudentes y experimentados; ellos ocupan dentro del pueblo —como el piloto en la nave— el sitio que análogamente dentro del alma ocupa la razón. El desear no es reprochable ni el deseo es tenido por ellos como un mal. Es la realización del deseo lo que podría causar estragos al que percibe y padece dicho deseo.

Mediante el recurso de la metáfora nos hace Aristóteles la sugerencia de que, movidos por la razón, digamos en relación

γάρ αὐτήν ἀποπεμπόμενοι ἦττον ἀμαρτησόμεθα. ταῦτ' οὖν ποιῶντες, ὡς ἐν κεφαλαίῳ εἶπεῖν, μάλιστα δυνησόμεθα τοῦ μέσου τυγχάνειν.

<sup>13</sup> *Il.* III, 154-160: οἱ δ' ὡς οὖν εἶδονθ' Ἑλένην ἐπὶ πύργῳ ἰούσαν, / ἦκα πρὸς ἀλλή-  
 λους ἔπεα πτερόεντ' ἀγόρευον· / οὐ νέμεσις Τρῶας καὶ εὐκνήμιδας Ἀχαιοὺς / τοιῆδ'  
 ἀμφὶ γυναικὶ πολὺν χρόνον ἄλγεα πάσχειν· / αἰνῶς ἀθανάτησι θεῆς εἰς ὄπα ἔοικεν·  
 / ἀλλὰ καὶ ὡς τοίῃ περ ἐοῦσ' ἐν νηυσὶ νεέσθω, / μηδ' ἡμῖν τεκέεσσι τ' ὀπίσσω πῆμα  
 λίποιτο.

con el placer corporal frente a un ardiente deseo, lo mismo que en voz baja se dicen los ancianos entre sí, frente a una Helena que se aproxima a la torre. Este bello pasaje de *EN II*, 9 evoca sin duda lo que, en relación con el deseo, nos dice el Estagirita en *Magna moralia* en el contexto de la incontinencia impremeditada y repentina:

...por ejemplo, cuando vemos a una bella mujer, al punto sentimos algo, y desde la pasión surgió el impulso de hacer algo de lo que quizá no conviene...<sup>14</sup>

Si aplicáramos la sugerencia del Estagirita en un caso concreto de nuestra existencia, frente al ardiente deseo por una bella mujer con la que no conviene el disfrute sensual, tendríamos quizá que repetirnos en voz baja las siguientes palabras:

No es reprochable que me atormente por el deseo de una mujer tan hermosa; su semblante, semejante al de una diosa inmortal, lo justifica. Pero el trastorno interior a que da lugar su presencia, pone en riesgo la vida propia y la de mi descendencia. Es mejor, por eso, que regrese en las veleras naves a su lejano país, no sea que se convierta en causa de destrucción para mí y para mis hijos.<sup>15</sup>

Hay que decir que Aristóteles no parece reducir la experimentación de placer en la esfera de lo corporal a la relación amorosa de un hombre y una mujer o al enamoramiento que puede darse entre estos dos, por más que en las metáforas expuestas subyace el enamoramiento de Calipso por Odiseo y el de Paris por Helena, en un conflicto en el que está presente, además, ya Penélope, ya Menelao, como legítimos reclamantes del amor de su respectivo consorte, y en ambos casos se pone en jue-

<sup>14</sup> *MM II*, 6: οἷον ὅταν ἴδωμεν καλὴν γυναῖκα, εὐθέως τι ἐπάθομεν, καὶ ἀπὸ τοῦ πάθους ὀρμὴ ἐγένετο πρὸς τὸ πράξαι τι ὃν ἴσως οὐ δεῖ.

<sup>15</sup> Paráfrasis de *II. III*, 154-160.

go algo más que la vida: la propia descendencia. El placer y el dolor corporales no se reducen, en efecto, al ámbito de la relación de pareja ni a la esfera extramarital. La maestría con que presenta Aristóteles los ejemplos permite aplicarlos de igual modo a los otros ámbitos del deseo: el de la bebida y la comida. Un glotón, lo mismo que un hombre atravesado por el intenso deseo de sustancias tóxicas, alcohol, drogas y alcaloides o medicamentos, constituiría por igual objeto propio del consejo práctico del Estagirita. Lo mejor sería apartarse de ese extremo, renunciar a él, como aconsejan los sabios del pueblo, y forzar al cuerpo a ir hacia el lado opuesto. Las palabras precisas que convendría a la razón repetirse una y otra vez, serían las mismas que Odiseo repite al piloto: “Mantén alejada tu nave de esta niebla y de este oleaje” y las que los ancianos del pueblo troyano pronuncian en voz baja ante la presencia de Helena:

No es reprochable su presencia, pues el placer que produce su bella figura es semejante al placer de la contemplación de una diosa; pero, con todo, es mejor que se vaya, no sea que se convierta en desolación para mis seres queridos y en destrucción de mi vida.<sup>16</sup>

En el centro de las dos metáforas formadas por Aristóteles a partir de los poemas de Homero, está, como he mostrado, el tema del deseo, del placer y la templanza. Por eso podría uno preguntarse: ¿Por qué razón da el Estagirita a la templanza (σωφροσύνη) un tratamiento privilegiado? ¿Cómo se explica la importancia de esta excelencia ética en el conjunto del tratado aun por encima de otras como la justicia, la valentía, la mansedumbre, etcétera? Una respuesta directa a esta pregunta la encontramos en el libro VI de la *Ética nicomáquea*. En un juego de palabras, al descomponer en dos partes el

<sup>16</sup> Paráfrasis de *Il.* III, 156-160.

nombre de σωφροσύνη, dice “designamos a la σωφροσύνη con esta denominación, en la opinión de que ella salva a la φρόνησις (τὴν σωφροσύνην... ὡς σφύζουσιν τὴν φρόνησιν)”.<sup>17</sup> Aquí el filósofo hace derivar el prefijo σω- del verbo σφύζω, *salvar, preservar*, y atribuye una misma raíz a -φροσύνη y φρόνησις, de modo que se forma un juego de palabras mediante la siguiente expresión: “la templanza es aquella que preserva a la prudencia”, “ἡ δ’ σωφροσύνη σφύζουσα τὴν φρόνησιν ἐστίν”; o bien, “la templanza preserva a la prudencia”, ἡ δ’ σωφροσύνη σφύζει τὴν φρόνησιν.<sup>18</sup>

El trabajo más importante dentro del tratado de ética en su conjunto parece ser el relativo a la templanza y al deseo. Sin duda el despliegue de la investigación ética comprende también el trabajo acerca del miedo (φόβος), de la ira (ὀργή), de la codicia (πλεονεξία) y de las demás afecciones del alma; pero el trabajo en relación con el deseo (ἐπιθυμία) parece aún anterior al de las demás pasiones; pues, una vez que los deseos acerca de la bebida, de la comida y del sexo están en orden y bajo control, sólo entonces resulta fácil dar un orden al miedo, a la ira, a la ambición y a las demás pasiones, de modo que es más fácil instaurar en el alma las demás virtudes éticas y dar lugar al establecimiento de la φρόνησις dentro de ella. Una vez preservada la prudencia (φρόνησις) e instauradas las virtudes éticas en el alma, se encuentra abierto ya el camino

<sup>17</sup> EN VI, 5, 1140b 11-13: ἔθεν καὶ τὴν σωφροσύνην τούτῳ προσαγορεύομεν τῷ ὀνόματι, ὡς σφύζουσιν τὴν φρόνησιν. σφύζει δὲ τὴν τοιαύτην ὑπόληψιν.

<sup>18</sup> Esta afirmación es de gran relevancia para la comprensión de toda la filosofía del Estagirita en su conjunto, pues la φρόνησις es una excelencia dianoética (EN I, 13, 1103a 5-6: σοφίαν μὲν καὶ σύνεσιν καὶ φρόνησιν διανοητικὰς), la más importante después de la σοφία, en la medida en que gobierna y dirige a todas las excelencias éticas y prepara la mejores condiciones para que la sabiduría tenga lugar dentro del alma. Cf. Araiza, 2009, pp. 229 ss., y 2007. Si la prudencia (φρόνησις) tiene como finalidad la generación de la sabiduría dentro del alma, y la templanza contribuye a la preservación de la prudencia, resulta evidente el importante papel que desempeña la templanza en la generación de la sabiduría. Cf. Araiza, 2009, 2 pp. 13-19.

para la felicidad en su forma más excelsa y primera: la contemplación como actividad propia del intelecto.<sup>19</sup>

Así pues, de todo lo anterior se sigue que, si uno quiere alcanzar el punto medio en relación con los placeres corporales, conviene que se impulse en la dirección opuesta hacia donde es llevado por su deseo. Ese es el camino que el Estagirita recomienda mediante el recurso de las metáforas construidas a partir de la *Ilíada* y la *Odisea*. El que apunta hacia el término medio, es preciso que se aparte en primer lugar de lo más opuesto, como parece repetirse Odiseo a sí mismo en la metáfora del piloto y de la nave: “Mantén alejada tu nave de esta niebla y de este oleaje”; y lo más opuesto a la ofuscación y turbación en que un hombre es sumido por el deseo parece ser precisamente el que se aleje de su cumplimiento, que se abstenga de realizar aquello hacia lo cual le arrastra el apetito de lo placentero. En la esfera del placer corporal es difícil que actuemos como jueces imparciales. Por eso estaremos menos expuestos al error si nos apartamos del placer, y estaremos en mejores condiciones de poder alcanzar el punto medio, si, en relación con el placer corporal somos capaces de experimentar lo que experimentaron los ancianos del pueblo frente a Helena y nos repetimos su voz frente al placer. El uso de la razón frente al impulso del deseo es semejante al trabajo del timonel en relación con la tripulación; en ambos casos —en relación con las pasiones, la razón, con respecto a los miembros de la tripulación, el piloto—, el que dirige en cada ámbito es principio de acción y causa de salvación para los demás. A falta de un viento propicio para el impulso de la nave, es preciso tomar los remos como en la segunda navegación; es preciso remar en el sentido contrario al de la fuerza de nuestro deseo. Por el placer que suele seguir al cumplimiento del deseo podemos advertir hacia dónde somos llevados por naturaleza con mayor facilidad, hacia dónde sopla el viento.

---

<sup>19</sup> Cf. Araiza, 2007.

Tras advertir, pues, hacia dónde nos empuja nuestro deseo, es preciso que arrastremos nuestro cuerpo llevándonos a nosotros mismos hacia el extremo contrario; pues, tal como hacen los que corrigen las vigas torcidas —doblándolas hasta el lado opuesto para que queden rectas—, apartándonos lo más posible lejos del error y apuntando hacia el extremo opuesto llegaremos hacia el punto medio.

## BIBLIOGRAFÍA

- ARAIZA, Jesús, *Die aristotelischen Ethica Megala: Eine philosophische Interpretation*, Münster, Lit-Verlag, 2009.
- , *La Ética magna de Aristóteles: Análisis, interpretación y traducción de una obra política*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Tesis de Lic. FCPyS), 1997.
- , “La relación entre φρόνησις y σοφία, entre βίος πολιτικός y βίος θεωρητικός en Aristóteles”, *Nova Tellus*, 25.2, 2007, pp. 181-207.
- , “Phronesis, praxis y eudaimonia en Aristóteles”, en A. Xolocotzi, R. Gibu (coords.), *Actualidad hermenéutica de la prudencia*, VR, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2009, pp. 13-19.
- ARISTOTLE, *Ethica Nicomachea*, Oxford, I. Bywater, 1970.
- , *Magna moralia*, trad. Cyril, G. Armstrong, London, Loeb Classical Library, 1958.
- AUTENRIETH/KAEGI, *Wörterbuch zu den Homerischen Gedichten*, mit einem Geleitwort von Joachim Latacz und einer Einleitung von Andreas Willi, Stuttgart und Leipzig, Teubner, B. G., 1999.
- DIRLMEIER, F., *Nikomachische Ethik*, herausgegeben von Ernst Grumach, Berlin, Akademie Verlag, 1956.
- HOMERI *Ilias*, Volumen Prius, Rhapsodiae I-XII continens, ed. Martin L. West, Stuttgart, Leipzig, 1998.
- *Ilias*, Volumen Alterum, Rhapsodiae XIII-XXIV, ed. Martin L. West, Stuttgart, Leipzig, 2000.
- HOMERI Opera, Tom. I et II: *Ilias*, ediderunt David B. Monro et Thomas W. Allen, Oxford, 1920<sup>3</sup>.
- , Tom. III et IV: *Odyssee*, edidit Thomas W. Allen, Oxford, 1917/1918<sup>2</sup>.
- HOMERUS, *Odyssea*, rec. Peter von der Mühl, Stuttgart, Teubner, 1993<sup>3</sup>.

